30e ANNÉE (3e SÉRIE) N° 43 22 OCTOBRE 1908

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
DIRECTEUR ET RÉDACTEUR EN CHEF

A. ROZIER
Dr en théologie
SOUS-DIRECTEUR

*L'abonnement, pour tout l'Univers, est de 15 francs à l'*Edition complète ; *de 10 francs à l'*Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Jusqu'ici, dans notre diocèse, les curés et les vicaires ont vécu chacun chez soi. Naturellement, le curé habite le presbytère, réservé à son usage personnel. Parfois le vicaire habite une maison vicariale disposée à cet effet. Le plus souvent, surtout dans les paroisses importantes, les vicaires sont logés dans des maisons choisies par eux, qu'ils louent à titre de simples particuliers et où ils s'arrangent comme ils l'entendent. C'est le régime des habitations séparées, chacun a son foyer.

Or, on prête à Mgr notre évêque l'intention de modifier cet état de choses. Il aurait décidé, à ce qu'on raconte, que désormais les prêtres nouvellement ordonnés habiteraient d'office chez le curé, dont ils deviendraient les hôtes et les commensaux en même temps que les vicaires.

Le cas m'intéresse, vu qu'il m'est impossible de pourvoir seul aux besoins religieux de ma paroisse, et me voici arrivé à un âge où il en coûte d'avoir à modifier brusquement son genre de vie. Quand on aime son chez soi et qu'on y est depuis longtemps accoutumé, on se fait malaisément à la pensée d'y renoncer pour faire l'expérience de la vie commune.

Je suppose donc officiellement prise la décision dont on parle. Cette décision aurait-elle un caractère strictement obligatoire ? Ici plusieurs questions, en raison de plusieurs hypothèses, se posent, pour la solution desquelles j'ai recours aux lumières et aux bons offices, toujours si appréciés, de l'*Ami*.

1° *Première hypothèse :* Le presbytère est assez vaste pour loger tous les vicaires. — S'ensuit-il que l'évêque puisse, *de son seul gré*, modifier du jour au lendemain les conditions d'existence du curé, en lui imposant l'obligation de recevoir sous son toit et à sa table ses vicaires, alors que c'est là une obligation absolument imprévue et que le curé ne lui a pas donné son assentiment ? *Sous ce rapport*, est-il purement et simplement à la disposition de l'évêque ?

Notez bien que je ne parle pas des curés de demain : pour ceux-là, l'autorité diocésaine sera évidemment libre de fixer les conditions qu'elle jugera utiles. Je parle uniquement des curés d'aujourd'hui, de ceux qui sont en possession d'une cure à laquelle ils ont été nommés aux conditions d'usage, conditions qui excluaient ou du moins n'impliquaient pas l'habitation en commun de tous les prêtres attachés au service de la paroisse.

D'autre part, il est bien entendu que le curé assure à chacun de ses vicaires les ressources nécessaires pour un « honnête entretien. »

2° *Deuxième hypothèse :* Faute de place, il est matériellement impossible au curé de recevoir chez lui son ou ses vicaires. — Peut-on l'obliger de leur fournir, à défaut de logement, le vivre et le couvert ? Et s'il est propriétaire de la maison qu'il habite (le cas n'est pas fréquent, mais il se rencontre), peut-on le contraindre à bâtir afin de se mettre en règle avec la décision épiscopale ?

3° *En toute hypothèse*, l'usage n'a-t-il pas force de loi ? Sans doute, même une loi peut être abrogée par une loi postérieure ; mais ici l'usage ne revêt-il pas la forme d'un contrat au moins tacite ? Ce contrat peut-il être rompu par la seule volonté de l'une des deux parties, en dehors du consentement de l'autre ? — Un curé qui n'aurait que peu de goût pour la transformation projetée pourrait-il, ou ne pourrait-il pas, légitimement invoquer le bénéfice de la possession ou des droits acquis pour rester dans le *statu quo* et ne pas se prêter à un genre de vie qu'on ne lui a jamais fait entrevoir et à des obligations qu'il n'a pas consenties ? En ce cas, l'évêque serait-il fondé à user envers lui de rigueur, soit en ne lui accordant pas les vicaires dont il a besoin, ce qui lui rendrait la situation impossible, soit de toute autre manière ?

Je n'ai pas l'intention de contester ici le pouvoir législatif des évêques. Je demande seulement si, *dans l'espèce*, l'exercice de ce pouvoir est incontestablement légitime ; si un évêque excède ou n'excède pas ses droits de législateur en obligeant les curés à organiser leur vie domestique sur des bases toutes nouvelles et à rompre avec des habitudes d'intérieur dont le maintien leur semblait garanti par une tradition immémoriale ?

On sera reconnaissant à l'*Ami* de bien vouloir, en traitant ces questions, se tenir exclusivement sur le terrain du droit canonique.

R. — Avant de répondre à vos questions, nous exposerons les principes généraux du droit sur la *vie commune* du clergé séculier, et les *droits des évêques pour le logement des vicaires*.

§ 1er. — La vie commune du clergé séculier dans l'histoire et le droit

I. La vie commune a été *obligatoire dans le principe*. Nous nous contenterons de citer ces quelques mots du bref de Pie IX, du 17 mars 1866 : « Nous voyons, y lit-on, que les anciennes lois de l'Eglise, non seulement approuvaient,

mais *ordonnaient* que les prêtres, les diacres, les sous-diacres vécussent ensemble, mettant en commun tout ce qui leur venait du ministère de l'Eglise. Il leur était recommandé de tendre de toutes leurs forces à reproduire la *vie apostolique*, qui est la vie commune [1]. »

II. Bien que la vie commune ait cessé d'assez bonne heure à être obligatoire, elle a toujours été *encouragée* par l'Eglise et *réalisée avec son approbation ici ou là*, mais à titre de tentative de la vie parfaite pour les seuls prêtres de bonne volonté.

1o En Occident, on peut citer les tentatives de saint Augustin à Hippone, et d'Eusèbe de Verceil en Italie : leurs règles furent suivies, ici ou là, par certaines églises, sans entrer dans la pratique universelle.

2o Quand saint Grégoire le Grand envoya saint Augustin en Angleterre, il lui donna ordre « de constituer les clercs avec la vie commune à l'exemple des religieux [2]. »

3o Le Vén. Holzhauser, du diocèse de Salzbourg, essaya, au XVIIe siècle, de rétablir dans le clergé paroissial la vie commune. Les membres de son Institut vivent en commun, au nombre de trois au moins sous l'autorité d'un supérieur, auquel ils obéissent sans aucun préjudice de l'autorité épiscopale. Mettant en commun leurs seuls revenus ecclésiastiques, ils gardent l'administration de leurs biens propres et s'engagent à venir en aide aux parents pauvres, avec les revenus communs. Il n'y a pas de vœu, mais un serment de persévérance réservé au Pape.

Innocent XI approuva le nouvel Institut en 1684 en le comblant de louanges.

4o Le 17 mars 1866, Pie IX, après avoir rappelé, dans le passage cité plus haut, que la vie commune avait été obligatoire dans le principe, ajoute : « Nous ne pouvons donc que *louer* et *recommander* tous ceux qui s'unissent pour mener ce genre de vie ecclésiastique. »

Par un bref du 17 mai 1875, adressé au supérieur de l'*Association sacerdotale* de Namur, Pie IX louait l'institut du V. Holzhauser et recommandait la vie commune.

5o On trouve aussi son éloge dans un bref adressé par Léon XIII, le 21 mai 1880, au Président de l'*Union apostolique* en France [3].

M. Dieulin était donc dans l'esprit de l'Eglise en *conseillant* la vie commune pour le clergé paroissial [4].

III. *Depuis longtemps, la vie commune a cessé d'être de précepte dans l'Eglise*, de telle sorte que la liberté des clercs est devenue le droit commun. On peut en apporter des preuves nombreuses et irréfragables.

1o Le premier concile de Nicée défend aux clercs d'avoir dans leurs maisons *fœminas subintroductas*. Il faut lire *suspectas* d'après nombre d'érudits et le secrétaire de la S. C. du Concile dans la cause *in Montisviedi*, du 25 janvier 1895, *Per summaria precum* : « Imo, dit-il, celeberrimus est canon concilii Nicæni primi prohibens clericis domi habere fœminas *subintroductas*, seu *suspectas* uti eruditi exponunt [1]. »

2o D'après le titre 2 du livre III des Décrétales, *De cohabitatione clericorum et mulierum*, on voit que l'Eglise permettait aux clercs d'habiter dans leurs demeures personnelles, leur défendant uniquement la *cohabitation avec des femmes suspectes* d'incontinence.

On objecte le texte de saint Grégoire VII : « Statuimus ut facultatibus Ecclesiarum, proventibus et expensis diligenter inspectis, certum in eis valeatis ponere numerum clericorum et statuere ut *bona eorum veniant in commune, in una domo vescantur*, atque sub eodem tecto dormiant et quiescant. Si qui vero contradictores extiterint, licitum vobis sit per suspensionem officii et beneficii, aut graviori etiam pœna, si opus fuerit, ad hanc observationem eos, appellatione non obstante, compellere [2]. » — Ces prescriptions, d'après le rapport de la cause du 25 janvier 1895, concernent uniquement les chanoines des églises cathédrales, et non pas l'ensemble des clercs : « Decretalis citata Gregorii VII, y lit-on, decernit de *canonicis* qui vitam communem apud ecclesiam *cathedralem* agere debebant [3]. »

3o D'après le titre 25, *De peculio clericorum*, du livre III, il est facile de prouver que l'Eglise n'imposait pas aux bénéficiers la communauté des biens, puisqu'on y trace les règles d'administration des biens pour les bénéficiers et les recteurs des églises, leur indiquant ce qu'ils doivent faire des revenus et jusqu'à quel point ils peuvent les convertir à leur usage personnel.

4o Décision de la S. C. du Concile *in Aturen.*, du 14 août 1863 : « XVI. An episcopus, demandait l'évêque d'Aire, cogere possit parochum, quando id facile posse fieri videt, ut recipiat in presbyterio suo et nutriat, æquo pretio soluto, vicarios suos, ne obligentur hi pensionem suam sumere in domibus et familiis ubi sunt puellæ, domesticæ juniores, mulieres et alia varia pericula ? — Resp. *De jure hortari tantum* [4]. »

5o Cause *in Montisviedi*, du 25 janvier 1895. — L'évêque de Monteviedo avait fait tous ses efforts pour établir dans l'Uruguay l'institut Holzhauser, dont le but, avons-nous dit, est de rétablir la vie commune dans les membres du clergé séculier. Il demanda ensuite de pouvoir obliger les ordinands qui n'ont pas de titre patrimonial, mais sont ordonnés au titre de service paroissial, à entrer dans cet institut. La question fut soumise à la S. C. du Concile, qui donna son avis le 25 janvier 1895.

[1] *Journal de Droit canonique*, 1891, p. 339.
[2] Thomassin, *Vetus et nova disciplina*, lib. III, c. v, n. 7.
[3] *Analecta ecclesiastica*, 1895, p. 13.
[4] *Le Bon Curé*, t. II, p. 350.

[1] *Analecta*, 1895, p. 13.
[2] Lib. III, *De vita et honestate clericorum*, cap. 9.
[3] *Analecta*, 1895, p. 13-14.
[4] *Canoniste contemporain*, 1892, p. 375.

Le rapport fait remarquer, au moyen des preuves que nous donnons plus haut, que la vie commune des clercs séculiers n'est point imposée par le droit ecclésiastique, lequel, au contraire, garantit la liberté aux clercs ; il en conclut que l'évêque n'étant pas au-dessus du droit commun ne peut imposer aux clercs une obligation contraire à la loi de l'Eglise : « Proinde episcopus, qui jure communi superior non est, non videtur posse, contra ejusdem præscriptionem, clericos cogere ad vitæ communis rationem instaurandam [1]. »

La réponse de la S. C. fut dans le sens du rapport : « *Ad propositam vitam communem clericos posse allici, sed non obligari* [2]. »

6° *L'enseignement des canonistes.* — Nous en citerons quelques-uns :

a) Le *Canoniste contemporain.* — Après avoir résumé la cause de Monteviedo, il conclut : « Conformément au droit commun, la S. C. a répondu : *Ad propositam vitam communem clericos posse allici, sed non obligari.* »

b) Bargilliat : « Regulariter, cleri sæculares non tenentur vitam communem ducere. Unde, secluso casu legitimæ consuetudinis, Episcopus non potest *cogere* sed tantum *hortari* parochum ut vicarios suos recipiat in presbyterio et nutriat, æquo pretio soluto. — S. C. C., *in Aturen.*, 14 aug. 1863 [3]. »

c) Stremler : « Il faudrait aussi regarder comme abusif un refus d'ordination fondé sur ce que l'ordinand n'aurait pas voulu promettre de mener la vie commune avec le curé à qui il serait envoyé comme vicaire. Car la vie commune est en soi quelque chose de pénible et d'onéreux ; aucune loi ecclésiastique ne la prescrit ; par suite un évêque ne saurait la rendre obligatoire dans son diocèse. Il peut y exhorter et même favoriser ceux qui l'embrasseraient, mais il ne peut y forcer et encore moins en faire une condition d'admission aux ordres. Un refus d'ordination basé sur une pareille raison ne serait pas ratifié par le Saint-Siège dans le cas d'un recours [4]. »

§ 2. — Droits de l'évêque pour le logement des vicaires

I. Le droit canon reconnaît aux évêques la faculté d'intervenir dans la question du logement des vicaires.

De fait, il y a là une question intéressant l'honnête entretien des vicaires. Si les vicaires ne sont pas logés au presbytère, il y aura nécessité pour eux de chercher un autre logement, qui ne leur sera cédé qu'à prix d'argent. Le montant de la location est donc une somme prélevée sur leur traitement, le diminuant d'autant. Or, il est absolument certain que c'est à l'évêque à déterminer la somme destinée à fournir l'honnête entretien des vicaires. Nous avons longuement prouvé cette proposition en 1904, p. 686, et nous nous contentons d'y renvoyer nos lecteurs.

II. Le droit canon permet-il à l'évêque d'*imposer* au curé l'obligation de loger les vicaires au *presbytère*, s'il y a de la place ? — S'il s'agit d'un presbytère *appartenant à la paroisse et assez vaste* pour loger le curé et le vicaire *avec leur ménage propre*, la réponse est affirmative.

« Il n'est pas douteux, avons-nous dit autrefois avec la *Nouvelle Revue théologique*, que l'évêque puisse imposer au curé l'obligation de loger son vicaire si le presbytère est assez vaste pour l'un et l'autre [1]. » Cela semble ressortir d'une décision de la S. C. du Concile du 24 novembre 1742 [2].

1° Nous exigeons un *presbytère paroissial*, parce que l'évêque n'a aucun droit pour disposer d'un presbytère que le curé possède en toute propriété ou dont il a la jouissance en vertu d'une location payée de ses deniers.

Il en est autrement du presbytère paroissial, qui est un bien ecclésiastique soumis à la surveillance épiscopale en vertu du droit commun. D'ailleurs, comme les fidèles sont obligés, en cas d'insuffisance des ressources de la paroisse, à fournir un honnête entretien au vicaire, il est légitime de le prendre sur le presbytère tout d'abord.

2° Nous exigeons aussi une maison assez vaste pour loger le curé et le vicaire, *chacun avec leur ménage*. De fait, comme nous venons de le voir, l'évêque ne peut imposer aux curés et aux vicaires la vie commune : il suit de là que, s'ils habitent la même maison d'après la volonté de l'évêque, elle doit être assez vaste pour abriter les deux ménages [3].

§ 3. — Conclusions

I. D'après le droit commun, les évêques n'ont aucun pouvoir pour imposer la vie commune au clergé séculier, bien qu'il soit conforme à l'esprit de l'Eglise de l'y exciter.

II. Les évêques peuvent obliger les curés à loger leurs vicaires avec eux dans les presbytères paroissiaux, quand ceux-ci sont assez spacieux pour deux ou plusieurs ménages.

Avec ces données vous pouvez résoudre toutes vos difficultés.

Q. — Est-il permis à une personne catholique, institutrice dans une famille protestante, 1° de *conduire régulièrement* une jeune fille, sur l'ordre des maîtres, aux offices et *instructions* de l'Eglise réformée, et 2° d'*écouter* en l'attendant à l'intérieur de l'édifice les doctrines qui sont enseignées ?

R. — Une question analogue s'est posée pour les religieuses qui ont des élèves schismatiques ou hérétiques : est-il permis de leur faire donner l'instruction religieuse par un ministre hérétique ou schismatique ?

[1] *Analecta*, 1895, p. 13.
[2] *Analecta*, 1895 p. 14. — Cf. *Canoniste*, 1895, p. 292.
[3] Bargilliat, *Prœlectiones*. t. I, n. 1025.
[4] Stremler, *Traité des peines ecclésiastiques*, p. 340.

[1] *Ami*, 1891, p. 7. — *Nouvelle Revue théologique*, t. XIII, p. 330.
[2] *Thesaurus Resolutionum S. C. C.*, t. XI, p. 103.
[3] *Ami*, 1904, p. 687.

Le Saint-Office s'est occupé plusieurs fois de cette question.

On lit dans un décret du 1er juin 1866 : « ... Vetito quidem ne templum adeant schismaticum a ministris schismaticis sacramenta recepturæ ; quod si in aliquo casu id impediri nullo modo possit, sorores se *passive* habeant [1]. »

On retrouve le même esprit dans le décret du 22 août 1900 : « Ne autem exinde schismaticorum querimoniis ansa præbeatur, poterunt catholici moderatores hac super re *passive* se habere, tolerare nimirum ut alumni schismatici a catechistis schismaticis, propriis eorum expensis atque in loco, quantum fieri potest, a scholis catholicis separato instruantur [2]. »

Rappelons enfin le décret du 10 mai 1770 : « Catholicis *regulariter* non licere hæreticorum aut schismaticorum *concionibus*... interesse [3]. »

De tout cela nous concluons que si une institutrice catholique ne peut pas absolument se dispenser de conduire son élève aux offices et aux instructions de l'Eglise réformée, il lui est interdit de prendre part à l'office et d'écouter les instructions. Elle doit, ou bien sortir pendant le temps de l'office et de l'instruction, ou se retirer ostensiblement et se placer dans un endroit où elle ne puisse entendre et soit considérée par les assistants comme ne prenant aucune part à la cérémonie.

Q. — 1° Peut-on gagner l'indulgence accordée par Pie X quand on dit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » en regardant le calice au moment de l'élévation ?

2° Une ex-religieuse dont la Congrégation est dissoute, ayant été tertiaire avant de se faire religieuse, peut-elle de nouveau jouir des avantages du Tiers Ordre, si elle en reprend l'habit et récite l'Office ?

R. — Ad I. Le texte authentique porte : *Qui sacratissimam hostiam adspexerint* [4]... Sous les termes *sacratissimam hostiam*, il s'agit évidemment de la sainte *hostie*, et non du *calice*.

Ad II. Comme on ne peut faire partie d'un tiers ordre et d'une communauté à vœux simples en même temps, les tertiaires qui entrent dans ces communautés voient leur profession annulée par la profession dans la communauté à vœux simples. Cet enseignement découle d'une réponse de la S. C. des Indulgences du 31 janvier 1893 : « V. An sæculares Tertiarii Franciscales ingredientes religiosum aliquod Institutum, etiam ante religiosam professionem teneantur dimittere habitum Tertii Ordinis, et hoc ipso non amplius perfruantur ejusdem gratiis et privilegiis ? — Resp. *Negative ante professionem*. »

La réponse au doute précédent prouve qu'il s'agit, non pas d'une *suspension intermittente* des droits, mais de la *rupture* des liens qui unissaient le religieux à vœux simples au tiers ordre : « An religiosi qui sua jam vota nuncupaverant in proprio Instituto approbato vel ab Apostolica Sede, vel ab Ordinario loci, ante decretum *in una Veronensi* editum sub die 16 julii 1887, et jam Tertio Ordini S. Francisci adscripti reperiebantur, post præfatum decretum adhuc pergant ad eumdem Tertium Ordinem pertinere ejusque gratiis et privilegiis gaudere ? — Resp. *Negative* [1]. »

Il suit de là que si la religieuse avait fait profession avant le 16 juillet 1887, ses liens avec le tiers ordre ont été brisés au moins à ce moment, s'ils ne l'étaient déjà.

Dans le cas contraire, ses liens ont été rompus le jour de sa profession. En toute hypothèse, elle doit recommencer son noviciat et faire une nouvelle profession dans le tiers ordre pour jouir de ses privilèges.

Nous supposons que la Congrégation a été dissoute par l'autorité ecclésiastique compétente, et que la religieuse a été sécularisée régulièrement.

Q. — Le synode diocésain a fixé les honoraires de messes, et le tarif a été publié dans les ordonnances synodales et, jusqu'à ce jour, mis en pratique.

L'évêque peut-il modifier ce tarif, en dehors du synode assemblé ?

R. — Toute modification même légère aux statuts synodaux constituant une *loi nouvelle*, requiert les mêmes formalités que les statuts synodaux. Or, comme il faut l'*avis* du chapitre pour rédiger les statuts synodaux, il le faut aussi pour y introduire une modification même légère.

Nous disons l'*avis* et non pas le *consentement*, parce que généralement parlant, l'avis seul est requis, sauf pour quelques cas spécifiés dans le droit [2].

Nous parlons du *chapitre*, et non de l'*ensemble du clergé*, parce que les autres membres du synode n'ont aucun droit à être interrogés sur les lois synodales.

Q. — Dans l'Appendice du Rituel romain se trouve une formule approuvée et réservée pour la bénédiction du Cordon de Saint-Joseph époux de la B. V. Marie. A qui un prêtre doit-il s'adresser pour obtenir la faculté de bénir et d'imposer ce Cordon ?

Les fidèles réclament sans cesse que le Cordon soit en coton blanc. Ce genre est-il requis ?

Les marchands d'objets de piété vendent un cordon en laine de plusieurs couleurs, destiné à être porté ostensiblement, et qu'ils nomment « Cordon de Saint-Joseph. » Est-ce bien ce que doit être le vrai Cordon de Saint-Joseph ?

R. — Comme l'Archiconfrérie du Cordon de Saint-Joseph de Vérone est officiellement chargée de distribuer le cordon de Saint-Joseph, nous allons donner, sur cette dévotion, quelques explications qui répondront à toutes vos difficultés.

I. Historique. — En 1657, une religieuse Augustine d'Anvers souffrait de douleurs atroces. Son

[1] *Collectanea S. P. F.*, n. 1329, t. II, p. 14.
[2] *Ibid.*, n. 2093, p. 410.
[3] *Ibid.*, n. 478, t. I, p. 301.
[4] *Ami*, 1907, p. 860.

[1] Tachy, *Les Tiers Ordres*, n. 49.
[2] Cap. *Cum olim*, 7, *de Arbitr.* — Benoît XIV, *De Synodo*, lib. XIII, cap. 1.

état était tel que les médecins avaient déclaré sa fin inévitable et prochaine. Désespérant de tous les secours humains, la pieuse religieuse, qui avait une grande dévotion à saint Joseph, fit bénir un cordon en l'honneur de ce saint, le mit autour d'elle et, quelques jours après, alors qu'elle priait avec plus de ferveur, elle fut subitement guérie. Un médecin hérétique reconnut authentiquement que cette guérison était miraculeuse. Le fait est attesté par les Bollandistes [1].

Le fait miraculeux ayant été inséré dans un *Mois de mars* en l'honneur de saint Joseph, très répandu à Vérone au milieu du XIXe siècle, un grand nombre de personnes, affligées de maladies invétérées, pleines de confiance en saint Joseph, se firent des ceintures à l'imitation de celle de la religieuse d'Anvers, les firent bénir dans l'église Saint-Nicolas, où l'on rend un culte spécial à saint Joseph, et elles furent subitement soulagées de leurs souffrances.

Cette dévotion fut adoptée par les fidèles, non seulement pour obtenir la guérison des maladies du corps, mais surtout pour avoir un préservatif contre l'esprit d'impureté. L'évêque de Vérone, informé du fait et en vue du bien qui en résultait pour les fidèles, conjointement avec le curé de Saint-Nicolas, en envoya à Rome la relation avec la formule de bénédiction du cordon de Saint-Joseph afin d'en obtenir l'approbation.

Après un mois d'examen, la S. C. des Rites approuvait par rescrit du 19 septembre 1859 la nouvelle formule de bénédiction du cordon de Saint-Joseph pour l'usage solennel et l'usage privé. C'est celle qui se trouve dans les nouvelles éditions du Rituel romain, à l'Appendice, avec la rubrique suivante : « *Benedictio Cingulorum in honorem S. Josephi Sponsi B. M. V. In diœcesibus, quibus a Sede Apostolica privilegium conceditur benedicendi Cingula in honorem S. Josephi Sponsi B. M. V., sacerdotes adhibere debent hanc formulam, a S. R. Cong. approbatam die 19 septembris 1859.* »

En même temps, l'évêque de Vérone obtenait que l'association du Cordon de Saint-Joseph établie en l'église Saint-Nicolas de sa ville épiscopale fût déclarée *primaria* et enrichie d'indulgences.

II. Forme et symbolisme du cordon. — Ce cordon doit être en *fil*, *coton* ou *laine*, avec *sept nœuds* qui sont le symbole des sept douleurs et des sept allégresses de saint Joseph. Il en est qui le veulent *blanc :* ce n'est pas obligatoire.

Il se porte sous les vêtements en guise de ceinture et se trouve être un *symbole* et une *prière* en même temps. Un *symbole :* nous déclarons par là que nous nous attachons tout entiers à saint Joseph ; une *prière :* en nous ceignant de ce cordon bénit, nous prions saint Joseph de nous entourer constamment de sa puissante protection [2].

[1] *Acta S. Josephi, die 19 martii*, p. 100.
[2] Barbier de Montault, t. VIII, p. 516.

III. Bénédiction du cordon. — Le premier cordon que l'on reçoit doit être bénit suivant la formule approuvée le 19 septembre 1859 : *Sacerdotes adhibere debent hanc formulam...*

Les autres que l'on prendra dans la suite doivent-ils être bénits de même ? — Il en est qui le nient, parce que, disent-ils la bénédiction du premier cordon passe aux suivants.

Barbier de Montault juge la bénédiction nécessaire pour chaque nouveau cordon : « On nous a demandé, dit-il, si, quand le premier cordon bénit que l'on a reçu est usé, on peut en prendre un autre sans le faire bénir. Nous ne le pensons pas. On ne doit pas assimiler le cordon de Saint-Joseph au scapulaire du Mont-Carmel, dont la forme a été déterminée par Marie elle-même et qu'on reconnaît toujours comme un objet de piété, quand même il n'aurait pas été bénit. — On peut dire la même chose d'un crucifix qui n'aurait pas reçu la bénédiction [1]. »

Beringer dit aussi : « Si le cordon (de Saint-Joseph) a été déchiré ou perdu, le nouveau doit être bénit, comme le précédent, par un prêtre autorisé à cet effet [2]. » Nous conseillons de suivre ce dernier parti pour plus de sûreté.

IV. Manière d'obtenir le cordon. — 1° En se faisant affilier à l'association du Cordon de Saint-Joseph dans l'église Saint-Nicolas de Vérone. Le directeur de cette association peut envoyer aux membres éloignés des cordons bénits qu'ils s'imposent eux-mêmes.

2° « D'après une décision récente de Rome, dit Barbier de Montault, le directeur de l'archiconfrérie de Beauvais, et tous les directeurs des affiliations établies en France, sont autorisés à envoyer les cordons de Saint-Joseph, bénits, aux associés de l'archiconfrérie, sans en faire l'imposition eux-mêmes, comme cela est exigé pour les scapulaires : ceux qui portent ces cordons pourront gagner toutes les indulgences [3]. »

3° Le directeur de chaque confrérie agrégée à l'archiconfrérie érigée en l'honneur de Saint-Joseph dans l'église Saint-Roch, à Rome, a le pouvoir de bénir les cordons de Saint-Joseph et de les remettre aux associés, en vertu d'une concession de Léon XIII du 15 septembre 1882 [4].

4° La formule du Rituel prouve que des diocèses entiers ont obtenu le privilège de bénir le cordon de Saint-Joseph : *In diœcesibus quibus a Sede Apostolica privilegium conceditur benedicendi Cingula in honorem S. Josephi...*

5° Des prêtres isolés obtiennent aussi ce pouvoir de la S. C. des Rites. L'indult est ainsi conçu :

Sanctissimus Dominus Noster Pius Papa X clementer referens supplicibus votis N. N. in diœcesi N. a substituto secretariæ C. S. R. relatis, indulsit ut orator benedicere valeat et fidelibus utriusque sexus distribuere cingulos in honorem S. Josephi, B. M. V. sponsi, dum-

[1] *Ibid.*, p. 517, note 1.
[2] Beringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 346.
[3] *Op. cit.*, p. 516, note 1.
[4] Beringer, *Les Indulgences*, t. II, p. 346.

modo tamen in benedictione eorumdem cingulorum servet religiosissime supra adnotatam formulam a S. R. C. rite approbatam. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

V. Prières prescrites a ceux qui portent le cordon. — On *conseille* de réciter chaque jour sept *Gloria Patri* en l'honneur de saint Joseph; on peut y ajouter la prière *Saint Joseph, père et protecteur des vierges, etc.*

Q. — Une personne me demande si elle peut, *tuta conscientia*, entreprendre sur mer un voyage de *pur agrément* qui la mettra dans l'impossibilité d'assister à la messe le dimanche pendant un mois et demi ou deux mois que durera le voyage ?

R. — En général, pour savoir si l'on peut, sans aucun péché, se dispenser de l'observation d'une loi, il faut consulter l'intention du législateur, le sentiment des théologiens et même celui des fidèles et la pratique des personnes vraiment chrétiennes.

Il y a des causes que les théologiens appellent *eximentes*, c'est-à-dire qui exemptent absolument de l'obligation de la loi, en soustrayant à son empire ou à son domaine. Par exemple, une personne passe dans un pays où la loi qui l'obligeait dans le sien n'existe pas: alors elle cesse d'être sujette de la loi. Et cela, elle peut le faire licitement, même exprès pour n'être plus obligée d'obéir à une loi qui la gêne, car elle use simplement de son droit, et la loi oblige bien à faire ce qu'elle commande tant qu'on reste sous son empire, mais, à l'exception de quelques cas où elle le spécifie expressément, elle ne prétend pas enchaîner la liberté au point de défendre de passer dans un pays où elle n'existe pas. — Mais dans notre cas il ne s'agit point de ces causes-là.

Il y a ensuite les causes que les théologiens appellent *impedientes*, c'est-à-dire qui posent un obstacle à l'accomplissement de la loi en le rendant impossible physiquement ou moralement. Les théologiens disent généralement qu'il n'est jamais permis de poser directement un de ces obstacles, c'est-à-dire de le poser exprès pour ne plus pouvoir observer une loi en vigueur dans le pays où l'on est, parce que tant que cette loi existe vraiment, il ne peut pas être permis de vouloir la violer; or celui qui, restant sujet de la loi, se rend exprès incapable de l'observer, la viole au moins dans son intention et sa volonté. — Cependant Billuart indique une exception absolument plausible à notre sens : A moins, dit-il, que celui qui se rend exprès incapable d'observer une loi, choisisse pour cela une action plus parfaite que celle que demande la loi. Ainsi, ajoute-t-il, celui qui ne voudrait pas jeûner ne serait pas répréhensible si pour cela il se livrait à un service très pénible de malades, parce que l'intention du législateur ne peut pas être d'empêcher une action plus parfaite que celle qu'il commande.

Quant aux empêchements qu'on n'apporte qu'indirectement, c'est-à-dire pour une toute autre raison que celle de ne pas observer la loi, il faut examiner si la loi urge prochainement, ou si elle ne doit urger qu'au bout d'un certain temps. — Dans *le premier cas*, pour avoir droit d'y apporter un empêchement, il faut une raison suffisante et proportionnée. Ainsi pour entreprendre le dimanche matin, ou même d'après le plus grand nombre des théologiens, le samedi soir ou dans la nuit un voyage qui empêchera d'assister à la messe, il faut une raison proportionnée, par conséquent ayant au moins une certaine gravité, parce que l'obligation de la loi presse déjà et lie prochainement la volonté et conséquemment lui intime l'ordre de prendre au moins les moyens ordinaires de l'observer, et de n'y pas mettre sans raison suffisante des obstacles qu'elle pourrait fort bien ne pas mettre. — Dans *le second cas* au contraire, il est permis d'agir avec bien plus de liberté. Ainsi l'on pourrait très bien le jeudi, le vendredi ou même le samedi matin, commencer un voyage de pur agrément quand même on saurait que le dimanche on ne pourra pas assister à la messe, parce qu'il est tout à fait à croire *a)* que le législateur n'a pas voulu enchaîner la liberté humaine au point de lui intimer l'obligation de prendre longtemps d'avance toutes les précautions utiles ou nécessaires pour que la loi soit observée, et *b)* qu'une loi qui ne doit urger qu'au bout d'un certain temps ne lie pas la volonté si longtemps d'avance, et alors quand le temps de l'accomplir sera venu, on sera excusé par l'impuissance physique ou morale.

Il suit de là que la personne voulant entreprendre un voyage maritime de pur agrément qui la mettra dans l'impossibilité d'assister à la messe le dimanche pendant un mois et demi ou deux mois, le peut bien, *tuta conscientia*, car nous ne devons pas supposer que ce voyage ait pour but unique ou principal de se mettre dans l'impossibilité d'assister à la messe. — Il n'y aurait donc de difficulté que si elle devait partir dans la soirée ou la nuit du samedi au dimanche, ou surtout le dimanche matin, sans pouvoir aller à la messe ce jour-là, et encore la difficulté ne serait que relativement à la messe de ce dimanche-là, car pour les autres elle en serait légitimement excusée, comme nous l'avons dit.

Pour nous, s'il ne s'agissait que d'un voyage d'agrément d'un ou deux jours, nous ne l'excuserions point, parce que nous ne trouverions pas la cause suffisante et proportionnée. Mais comme il s'agit ici d'un voyage d'un mois et demi ou deux mois qui peut lui être utile et où elle se promet beaucoup de plaisir, si elle ne peut pas trouver un navire partant un autre jour, ou lui permettant d'entendre la messe le dimanche avant son départ, nous ne croyons pas qu'elle soit obligée de se priver de tout le plaisir qu'elle se promet pendant un mois et demi ou deux mois, uniquement pour assister à la messe le jour du départ; et nous pensons qu'il y a là un *incommodum* suffisam-

ment grave pour la dispenser de l'audition de la messe ce jour-là.

Cependant, tout en ne la condamnant pas, loin de l'encourager, nous la détournerions plutôt d'un tel voyage, tant parce que c'est bien long d'être un mois et demi ou deux mois sans pouvoir entendre aucune messe ni aucune instruction, que parce que l'on est toujours exposé dans un long voyage sur mer à quelques accidents, et que s'il en arrivait, on serait condamné à mourir sans prêtre et sans sacrements, et qu'on regretterait bien alors de s'y être exposé uniquement pour son agrément.

Q. — Un vicaire a dit au catéchisme des filles que, d'après une décision de Rome datant de quelques années seulement, il était permis aux dames et aux jeunes filles de vaquer le dimanche, par mode de passe-temps, à des travaux d'aiguille comme broderie, dentelle, etc. Si c'est vrai, quelle est cette décision ?

R. — Nous n'avons aucun souvenir d'une décision du Saint-Siège à ce sujet, et les théologiens les plus récents n'en mentionnent pas.

On lit, en effet, dans la dernière édition de Cl. Marc, qui est de 1906 : « An excuset *vitandi otii ratio ?* — Resp. *Generatim non excusat*, quia otium aliis remediis, et quidem melioribus, facile vitari potest, v. g. adeundo ecclesiam, recitando rosarium, visitando infirmos, legendo aliquem librum spiritualem. — Tunc solummodo laborem permittit S. Alphonsus cum urget gravis tentatio quam aliquis vincere non posset, nisi vacando labori ; sed talis casus nonnisi rarus, imo rarissimus esse potest [1]. »

Bulot exprime la même pensée : « Ratio vero otii vitandi, dit-il, vix unquam sufficit, nisi quis secus periculum probabile peccati gravis incurreret, quod sane rarum est. In casu potius erit suadendum ut vestes pro pauperibus conficiantur [2]. »

Timothée prend un exemple dans le monde des prisons et permet le travail à ceux des prisonniers pour lesquels il serait un moyen d'éviter beaucoup de fautes : « Idem videtur dicendum de his qui, cum nulla delectamenta habeant, per solum laborem moraliter loquendo a multis peccatis abstinebunt, ut v. g. *carcere detentis* [3]. »

Lehmkuhl est aussi de cet avis [4].

Q. — Quels sont les droits des curés vis-à-vis des prêtres habitués ou de passage dans leur paroisse, pour les messes de semaine et surtout pour celles du dimanche, en raison du binage ?

Quelle rétribution peuvent-ils demander pour l'usage des ornements, pour les cierges, le vin blanc, le blanchissage du linge et le supplément de travail imposé au sacristain ?

R. — 1° Nous avons dit et prouvé plusieurs fois que tout prêtre, en vertu de son sacerdoce, a le droit de célébrer la messe dans les églises paroissiales et les oratoires publics, — sauf à verser une somme fixée par le curé et les administrateurs laïcs pour les dépenses occasionnées par la célébration sur les fournitures d'autel, l'usage des ornements et le temps perdu par le sacristain et les enfants de chœur.

2° D'après la réponse donnée pour Dijon par la S. C. du Concile le 19 janvier 1889, on voit que les prêtres habitués ne sont pas tenus à célébrer la messe du dimanche sans qu'il leur soit payé une indemnité pour la célébration à une heure tardive comme celle de cette messe. « Quoad dies dominicos aliosque festos de præcepto, in quibus alter sacerdos fortuito degit in parœcia *Saint-Seine-l'Abbaye, qui nolit aut nequeat ob eleemosynæ defectum* in altera parœcia celebrare, licere parocho pro hac parœcia sacrum iterare [1]. »

Q. — Les parents peuvent directement « irriter » les vœux de leurs enfants impubères et indirectement ceux des pubères. Mais, dit Bucceroni (n. 608) s'appuyant, je crois, sur d'Annibale, cette distinction des pubères et des impubères est omise dans les récentes lois. Donc, le pouvoir qu'ont les parents d'invalider directement les vœux de leurs enfants impubères peut s'appliquer maintenant aux pubères.

Ce raisonnement est-il admissible?

R. — Voici le texte de d'Annibale dont vous parlez : « Filiorum parentes (vota) irritant vi patriæ potestatis... Hi autem irritant filiorum vota, nempe jure communi, impuberum *ex persona*, puberum *ex jure : jure nostro*, omnia forte *ex persona*, quippe distinctionem inter puberes et impuberes non agnoscit [2]. »

D'Annibale ne parle ici que de la loi *italienne*, qui ne connaît pas la distinction entre pubère et impubère [3]. On ne pourrait donc invoquer son autorité que pour les législations civiles qui sont dans le même cas.

De plus, au lieu d'*affirmer* d'une manière positive, le savant cardinal se contente d'exprimer un *doute : forte ex persona*.

Enfin, ce doute ne l'empêche pas de donner, dans la note 27 de la page 191, l'enseignement commun au sujet de l'irritation des vœux des enfants pubères ou impubères : « Atque ideo *impuberum directe*, proindeque omnia etiam religionis et castitatis ; *puberum indirecte :* nempe realia quæ jura parentum lædunt ; personalia quæ pertinent ad dispensationem domesticam, vel ad officia ipsis debita, ut puta vota longæ abstinentiæ, peregrinationis, jejunii incompatibilis cum modo familiæ, etc. »

D'Annibale est ici en conformité d'enseignement avec tous les théologiens.

Le P. Timothée : « Pater, dit-il, omnium filiorum impuberum vota, tum realia, tum personalia directe irritare potest... ; indirecte vota filiorum

[1] C. Marc, *Institutiones morales*, 13e édit., n. 669.
[2] Bulot, *Compendium theol. moralis*, 1905, t. I, n. 359.
[3] Timothée, *Theologia moralis*, t. II, n. 100, p. 105.
[4] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 554, 5°.

[1] *Journal de Jurisprudence canonique*, 1889, p. 170.
[2] *Summula theologiæ moralis*, t. III, n. 206.
[3] D'Annibale, *Summula*, t. I, n. 34, note 6.

puberum personalia quæ obsunt disciplinæ et gubernationi familiæ [1]. »

Cl. Marc : « Vota impuberum, tum personalia, tum realia, directe irritare potest pater... Indirecte irritare (potest) pater vota realia puberum [2]. »

Bulot : « Pater... potest directe irritare vota filiorum ante pubertatem emissa nec postea confirmata... Indirecte irritare potest pater vota filiorum puberum quæ non sunt emancipati... [3] »

Lehmkuhl : « Hanc potestatem directæ irritationis exercet pater... relative ad vota filiorum ante pubertatem emissa, neque postea confirmata [4]. »

Elbel-Bierbaum : « Parenti respectu filii impuberis competit potestas, et quidem directa, irritandi vota quæcumque... Potestas indirecta irritandi vota omnibus illis competit quibus per voti executionem nasceretur aliquod præjudicium, veluti fieri potest, si filius jamjam pubes aliquid voveret de bonis paternis vel de peculio adventitio [5]. »

Inutile de poursuivre plus loin notre énumération : les témoignages que nous venons de citer suffiront pour vous aider à bien comprendre le *forte* de d'Annibale et le passage de Bucceroni.

Q. — Un général, finissant son service, demande au sous-intendant, sur sa retraite future, une avance de 600 f., qui lui est comptée.

En pareil cas, le sous-intendant devait prévenir le receveur général, afin que les 600 f. fussent déduits du premier paiement que la Trésorerie ferait au retraité.

Soit par timidité, soit pour épargner une humiliation au général, le sous-intendant, connaissant bien les conséquences certaines de sa négligence, ne donna pas avis du paiement anticipé. La solde de retraite fut touchée en entier. L'Etat perdit ainsi 600 f.

Le général est mort depuis plusieurs années, et le fait dont il s'agit remonte à plus de 20 ans. Aujourd'hui le sous-intendant demande s'il doit restituer à l'Etat les 600 f. perdus par sa faute. Que faut-il répondre ?

R. — Ceci se rapporte, à notre avis, à la coopération négative. Sans doute, le sous-intendant a bien fait un acte positif en avançant au général 600 fr. sur sa retraite future, mais cet acte n'est pas regardé comme répréhensible ; ce qui est regardé comme répréhensible, c'est qu'il n'ait pas prévenu le receveur général afin que les 600 fr. fussent déduits du premier paiement que la Trésorerie ferait au retraité, car c'est bien ce qui a fait perdre 600 fr. à l'Etat. Or ceci est quelque chose de négatif, et c'est ce point que nous devons examiner.

Trois sortes de gens peuvent être coupables comme coopérateurs négatifs ; ce sont ceux que les théologiens appellent *mutus, non obstans, non manifestans. Mutus*, c'est celui qui ne dit rien pour empêcher le dommage avant qu'il se fasse ; *non obstans*, celui qui ne s'y oppose pas pendant qu'il se fait ; et *non manifestans*, celui qui, après qu'il est fait, ne le révèle pas pour qu'il soit réparé. — A la vérité, notre cas ne s'adapte parfaitement à aucune de ces catégories théologiques, car le général ne voulait aucunement *faire tort* au gouvernement ni à l'administration militaire ; néanmoins, sa demande n'ayant pas été déclarée au receveur général comme elle devait l'être, il s'est trouvé qu'il a fait réellement tort de 600 fr. Le sous-intendant doit être regardé aussi comme cause efficace de ce tort par son silence, puisque s'il avait parlé, comme il le devait, l'Etat n'aurait pas payé indûment 600 fr. C'est donc surtout au *non manifestans* qu'il doit être équiparé, et les différences qui existent entre le *non manifestans* des théologiens et lui ne sont que des nuances accidentelles.

Pour que le coopérateur négatif soit tenu à restitution, il faut trois choses : 1° qu'il fût tenu en justice d'empêcher le dommage qui a été réellement causé ; 2° qu'il ait pu moralement l'empêcher ; 3° qu'il ait été coupable en ne l'empêchant pas. — En effet, 1° si le dommage n'a pas été réellement fait, il n'y a rien à réparer ; et si le coopérateur n'était pas tenu en justice de l'empêcher, il a péché tout au plus contre la charité, qui n'oblige point à restitution pécuniaire. 2° S'il ne pouvait l'empêcher sans subir un grave dommage, affronter un grand péril ou surmonter des difficultés extrêmes, le tout regardé comme supérieur moralement à ses émoluments, on peut dire qu'il ne s'était pas engagé à cela. 3° S'il n'a pas été coupable et n'a rien à lui qui soit à autrui, il ne peut être obligé à rien. S'il n'a contre lui qu'une faute juridique, il ne peut être obligé à restitution qu'après sentence juridique, car celui-là seul peut et doit être obligé en conscience à s'exécuter avant toute sentence, qui est coupable devant Dieu et devant sa conscience, c'est-à-dire théologiquement.

Or, *in casu*, le sous-intendant réunit vraiment les trois conditions regardées comme nécessaires pour obliger à restitution. — La *première :* nommé par le gouvernement à son emploi, rétribué par lui, il devait *ex officio et quasi contractu* bien gérer cet emploi, prendre les intérêts du gouvernement et ne pas lui faire, par sa négligence, payer deux fois la même chose. Il y avait donc là pour lui une obligation de justice. — La *seconde :* il pouvait moralement et même facilement empêcher ce dommage, puisqu'il lui suffisait de prévenir le receveur général. S'il ne l'a pas fait, c'est ou bien par timidité, timidité qui ne se comprend guère ici et qui s'explique encore bien moins ; ou bien pour épargner une humiliation à l'officier, humiliation bien légère (si toutefois c'en est une) et que l'officier lui-même demandait à subir. Il n'y avait donc pour le sous-intendant aucune raison valable. — La *troisième* enfin : l'exposé du cas nous dit qu'il connaissait les con-

[1] Timothée, *Theol. moralis*, t. II, p. 62, n. 55, 4° et 5°.
[2] C. Marc. 13e édit., n. 638.
[3] Bulot, *Theologia moralis*, t. I, n. 332.
[4] Lehmkuhl, *Theologia moralis*, t. I, n. 458.
[5] Elbel-Bierbaum, *Theologia moralis*, 1894, t. I, p. 612, n. 244.

séquences certaines de sa négligence ; il n'y a donc pas eu chez lui oubli involontaire ou simple faute juridique, mais bien faute réfléchie et voulue, avec ses conséquences, et par suite faute devant Dieu et sa conscience, ou faute théologique.

Il est donc obligé de restituer à l'Etat les 600 fr. puisqu'il est cause efficace, injuste et théologiquement coupable du tort subi par l'Etat, à moins que les héritiers du général (qui y était tenu avant lui, puisqu'il en avait joui) ne consentent à les restituer eux-mêmes.

Nous pourrions ajouter que le sous-intendant pourrait encore, *rigoureusement parlant*, être obligé à payer en plus les intérêts des 600 fr. Mais, puisqu'il n'adresse aucune question à ce sujet, nous ne lui en parlerions pas le premier, de peur qu'il ne reculât devant cette nouvelle obligation qu'il n'avait pas dû prévoir, lui qui doit déjà trouver bien dur de rendre 600 fr. dont il n'a pas touché un centime. — Puis nous pourrions aussi nous demander si, dans le cas où l'Etat n'eût point eu à payer ces 600 fr., il se fût vraiment enrichi de leurs intérêts et n'eût pas au contraire dépensé le tout assez follement ; et surtout si l'Etat, dans le cas où il serait averti de la chose, demanderait les intérêts à ce sous-intendant qui n'a recueilli aucun avantage de sa négligence.

Q. — 1° Les croix auxquelles seules sont attachées les indulgences sont transférées de l'église supérieure dans la crypte, par suite du don fait à l'église d'un chemin de croix plus riche. Est-il nécessaire de faire dans la crypte une nouvelle érection canonique ?

2° Au moment des inventaires, on a soustrait le chemin de croix le plus riche aux perquisitions et on a reporté les vieilles croix de la crypte dans l'église supérieure, sans une nouvelle érection. Que penser ?

3° Quand tout danger a été passé, on a replacé les chemins de croix dans l'église supérieure et dans la crypte, sans nouvelle érection, comme chacun se trouvait avant les menaces d'inventaire.

Que penser de tous ces changements ? Les indulgences ne sont-elles point perdues ?

R. — Ad I. Voici les règles tracées par Beringer au sujet des translations du chemin de la croix d'un lieu à un autre :

On peut même, nous semble-t-il, transporter *tout le chemin de la croix* d'une chapelle ou d'une galerie dans une autre, pourvu qu'elles appartiennent à la *même église*, sans que les indulgences se perdent. *(Decreta authentica*, n. 275, ad 3 ; — 311, ad 4 ; — 328). — Mais si le chemin de la croix est transporté dans la sacristie ou dans une chapelle dont *le toit n'est pas le même* que celui de l'église (cessant de faire un seul tout avec l'église), le cas est au moins douteux et il sera bon de consulterl a S. C. des Indulgences. (N. 223, ad 3) [1].

Comme la crypte *fait un avec l'église et se trouve sous le même toit*, il nous semble que l'on peut croire à la persévérance des indulgences pour le chemin de la croix qu'on y a transféré.

Ad II. Quand les croix de la crypte ont été rapportées dans l'église supérieure, nous pensons, pour le même motif, qu'elles ont gardé les indulgences primitives, parce que le chemin de la croix restait sous *le même toit*.

Ad III. Comme l'enlèvement du second chemin de la croix n'était, dans la pensée du curé, que *momentané*, pour le temps de laisser passer l'orage, les indulgences n'ont pas été compromises, ainsi que nous l'avons dit nombre de fois, et elles ont repris par le retour des croix dans l'église.

Pour celui de la crypte, il a aussi, pensons-nous, conservé ses indulgences, comme dans la première translation.

Q. — Il s'agit de la *bénédiction* du scapulaire du Mont-Carmel. La décision du 18 juin 1898 *(Ami* 1898, p. 904, et 1904, p. 677) dit que si on ne récite la formule de bénédiction qu'une fois, il *faut tenir tous les scapulaires dans la main*. Ce n'est pas pratique. L'*Ami* de cette année au contraire, page 496, ne parle plus de cette condition. Dites-nous donc si c'est nécessaire ou non ?

R. — Nous n'avons pas été les seuls à donner cette interprétation du décret du 18 juin 1898. On la retrouve dans la *Nouvelle Revue théologique*, d'abord au moment de la décision indiquée : « La S. C., y est-il dit, *prescrit de tenir les divers scapulaires en main* pendant qu'on récite la formule et de les imposer ensuite [1] ; » — puis en 1900 : « La S. C. des Indulgences dit dans sa réponse du 18 juin 1898 que le prêtre *doit tenir les scapulaires en main pendant qu'il récite la formule*... [2] »

Jusqu'ici nous n'avons relaté aucune décision rapportant celle du 18 juin 1898 : nous sommes en droit de conclure qu'elle persiste.

Toutefois, nous ne pensons pas que ce soit un cas de *nullité*.

Si nous n'avons pas rappelé ce point à l'endroit que vous citez, c'est que nous n'avons pas, quand nous traitons une question toute spéciale, l'habitude de traiter absolument chacune des questions subsidiaires qui s'y rapportent.

Q. — Les solutions que vous donnez au sujet de l'abstinence dans le n° du 19 décembre 1907, p. 1155 et suivante, ne me paraissent pas conformes aux règlements donnés pour notre diocèse, dont je vous envoie copie. D'après les autorités que vous citez, les fidèles que la loi de l'Eglise exempte de l'obligation du jeûne seraient aussi exemptés de l'obligation de l'abstinence. Dispensés de l'abstinence, ils pourraient au même repas mélanger le poisson et la viande, conformément à une décision de la S. Pénitencerie que cite Marc. *(Ami*, p. 1156). Nos règles portent : « *Loi générale*. Tous les jours de semaine pendant le Carême jusqu'au dimanche de Pâques sont des jours de jeûne de précepte ; un seul repas avec tolérance d'une modeste collation le soir. — L'Eglise exempte de l'obligation du jeûne (mais non de l'abstinence d'aliments gras, si ce n'est en cas particuliers de maladie) les malades, ceux qui n'ont pas atteint leur croissance, ceux dont le travail est épuisant ou fatigant, les femmes enceintes ou nourrices et ceux qui sont affaiblis par l'âge. »

Le point spécial à trancher est de savoir si les mêmes

[1] Beringer, *Les Indulgences*, 1905, t. I, p. 391.

[1] *Nouvelle Revue théologique*, 1898, p. 515.

[2] *Ibid.*, 1900, p. 637.

fidèles qui sont dispensés de l'abstinence par la loi de l'Eglise peuvent, sans autre dispense, manger du poisson et de la viande au même repas ?

En outre, une chose qui a soulevé de vives discussions, c'est, là où il est permis d'assaisonner les aliments au gras, si la prohibition du mélange du poisson et de la viande ne doit pas s'étendre au bouillon et au potage gras *(meat soup)*. Vous remarquerez, au nº V de nos règlements, que dans le diocèse il est permis d'employer la graisse et le lard à la préparation des aliments. D'après vos autorités, le bouillon et le potage gras *(meat soup)* seraient permis dans ce diocèse concurremment avec le poisson.

Je dois appeler votre attention sur l'article de *Our Parish Interests* qui, s'appuyant sur votre article, vous met en flagrante contradiction avec la loi qui est en tête de nos règlements. Je serais heureux de savoir au plus tôt quelle est exactement votre pensée sur cette matière.

R. — Nous n'avons dit nulle part que « les fidèles que la loi de l'Eglise exempte de l'obligation du jeûne seraient aussi exemptés de l'obligation de l'abstinence. » Bien mieux, le texte de Bulot que nous citons à cet endroit suppose le contraire : « Lex obligat eos omnes qui *tenentur ad abstinentiam* et dispensatione utuntur, etiamsi *a lege jejunii exempti sint*, v. g. pueros aut senes, non autem eos qui a lege abstinentiæ sunt excusati ob infirmitatem, laborem, etc. [1] »

Quant à l'autre affirmation, si elle est en *flagrante contradiction* avec *vos règlements diocésains*, il ne nous appartient pas de prescrire une ligne de conduite *auctoritative*. Nous avons donné ce que nous croyons être l'enseignement commun des théologiens, en l'appuyant de décisions du Saint-Siège, et personnellement nous n'hésiterons pas à le suivre en pratique jusqu'à ce que l'on nous apporte une décision du Saint-Siège nous condamnant sur ce point.

Q. — On me demande s'il est permis de réunir les différents cordons des scapulaires dans une espèce de tube ou manchon d'étoffe qui les enferme, les préserve et permet au porteur de ne jamais sentir le contact, agaçant pour lui, d'un filet de laine lui chatouillant le cou ou les épaules ?

R. — 1º Celui qui a plusieurs scapulaires peut les réunir par un seul et même cordon double, comme aussi il peut laisser à chaque scapulaire son cordon propre.

Ce cordon double peut être de n'importe quelle matière : coton, fil, laine, soie, etc.

Toutefois, si parmi les scapulaires il y a le scapulaire *rouge* de la Passion, des Lazaristes, comme il *exige* des cordons de *laine rouge*, on prendra un cordon de cette sorte pour supporter les divers scapulaires [2].

A raison de cette latitude au sujet du nombre et de la matière des cordons, nous ne voyons aucun inconvénient à envelopper un cordon de laine qui gêne le porteur.

2º Il faudrait une autorisation du Saint-Siège pour supprimer les cordons du scapulaire en fixant celui-ci aux vêtements [1].

Si vous le jugez utile, faites une demande appuyée par votre administration épiscopale.

[1] Bulot, *Compendium*, t. II, n. 21.
[2] Tachy, *Les Confréries*, 2e édit., n. 174. — Beringer, *Les Indulgences*, t. I, p. 548.

Q. — Voudriez-vous avoir la bonté de donner, en français, la formule authentique du « *Souvenez-vous* »?

R. — Voici la traduction approuvée que donne Beringer :

Souvenez-vous, ô très douce Vierge Marie, qu'on n'a jamais entendu dire qu'aucun de ceux qui ont eu recours à votre protection, imploré votre assistance et réclamé vos suffrages ait été abandonné. Animé d'une pareille confiance, ô Vierge des vierges, ô ma mère, je cours vers vous, je viens à vous, et, gémissant sous le poids de mes fautes, je me prosterne à vos pieds. Veuillez, ô Mère du Verbe, ne point mépriser mes prières, mais écoutez-les favorablement et daignez les exaucer. Ainsi soit-il.

L' « AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

Le Romantisme français, par Pierre Lasserre. — In-8 de 550 p., 7 f. 50. — Paris, Mercure de France.

Le Mal romantique. *Essai sur l'impérialisme irrationnel,* par Ernest Seillière. — In-8 jésus de LXXVII-396 p., 8 fr. — Paris, Plon.

Dix-neuvième siècle. *Esquisses littéraires et morales,* par le P. Longhaye, S. J. — T. V, in-12 de XII-318 p., 3 f. 50. — Paris, Retaux.

Les Livres au jour le jour, par J. Calvet, agrégé des Lettres, prof. au Collège Stanislas, avec préf. par Em. Faguet. — In-12 de VIII-406 p., 3 f. 50. — Paris, Retaux.

Ce qu'il faut lire dans sa vie, par Henri Mazel. — In-12 de 392 p., 3 f. 50. — Paris, Mercure de France.

Sur quelques idéalistes. *Essais de critique et de morale,* par H. Gaillard de Champris. — In-12 de 286 p., 3 f. 50. — Paris, Bloud.

I. — Nous sommes fort en retard avec le livre de M. Pierre Lasserre. Heureusement il est de ceux qui peuvent attendre. Il a été un des grands succès de l'année dernière, mais un succès qui sera suivi de lendemains prolongés. Il a valu à son auteur les lauriers de docteur ès lettres en Sorbonne ; mais il dépasse de très loin la portée d'une thèse de doctorat. Il a été très fêté dans les milieux royalistes où fréquente M. P. Lasserre ; et M. P. Lasserre en effet ne néglige pas, dans sa conclusion, de noter que son livre peut éclairer l'histoire d'aujourd'hui par l'histoire d'hier et que les mouvements de décomposition politique, intellectuelle et sentimentale qui ravagent le pays sont « profondément apparentés à ceux dont le nom de Romantisme désigne la source commune. »

Par contre, il a soulevé et devait soulever des colères intenses. On est allé jusqu'à l'accuser de faire œuvre antipatriotique, de démolir nos gloires nationales, c'est-à-dire romantiques, Victor Hugo surtout et Michelet. Ce sont là préoccupations qu'un Français devrait rou-

[1] Tachy, *Les Confréries*, n. 173.

gir d'avouer. Le patriotisme ne doit, comme l'Eglise, comme Dieu, comme tout ce qui est sentiment honnête, avoir besoin que de la vérité pour se défendre ; et j'espère que nos petits-neveux continueront à laisser aux Allemands le monopole de la théorie éhontée qui fausse l'histoire en y voyant avant tout un *instrumentum regni*.

M. P. Lasserre a dit sur le romantisme ce qu'il croit être la vérité. Et ce qu'il a dit n'est pas toute la vérité, — il y aurait d'autres points de vue à examiner, que nous avons examinés ici jadis ; — mais tout ce qu'il a dit est la vérité.

Le romantisme, pour lui, est une maladie ; et personne avant lui n'avait encore fixé en traits d'une logique aussi implacable ce qu'on a appelé la pathologie du romantisme.

Le romantisme est « la décomposition de l'art, parce qu'il est la décomposition de l'homme. » (p. 320). L'homme est un tout ordonné, où les puissances supérieures doivent maintenir en harmonie, en subordination tout ce peuple tumultueux d'instincts, de désirs, de fantaisies, de frénésies, qui s'agitent en nous ; et pour les maintenir, pour les contenir, ce n'est pas trop de toutes les disciplines qui viennent sous le nom de civilisation : disciplines religieuse, morale, sociale, esthétique. Or, c'est de cette discipline que le romantisme ne veut plus, en esthétique ; il lâche la bride aux énergies inférieures jusque-là refoulées ; il proclame le retour à l'état de nature, un mot vague et confus qui par lui-même pourrait ne pas signifier grand'chose, mais dont on précise tout de suite le sens en l'opposant à l'état de civilisation.

Détruisons donc, pour revenir à l'état de nature, tout ce que la civilisation a inventé pour nous en éloigner. Et ainsi l'idéal nouveau nous apparait comme essentiellement révolutionnaire et anarchique ; le romantisme sera « la désorganisation enthousiaste de la nature humaine civilisée », désorganisation de l'âme dans ses facultés, de la société dans ses éléments, de l'art dans ses conditions.

D'où cet individualisme où l'on a souvent résumé le romantisme et où se résume certainement l'esprit de la Révolution : l'individu, devant la société, revendique l'autonomie qu'il prétend tenir de la nature même.

D'où le débordement de sensibilité qui submerge la littérature romantique, parce que ce qu'il y a de plus individuel, c'est, non l'intelligence, mais la sensibilité, qui change d'un être à l'autre, et, dans le même être, d'un instant à un instant.

D'où la tristesse morbide qui se révèle au fond des exubérances romantiques, parce que la sensibilité, si on ne la contient pas et qu'on lui laisse le champ libre, s'épand toujours finalement en langueur, en tristesse et en dégoût.

Tout cela est dans le romantisme. Il y a autre chose aussi. Mais il suffit que tout cela y soit d'abord pour que nous ayons le devoir de l'y voir ou d'en prévenir les suites délétères. Le romantisme, mauvais en son fond, a charrié dans son courant tumultueux quelques éléments sains et salutaires : c'est là le destin de toutes choses humaines, et des choses d'esthétique en particulier : il n'est pas un système d'esthétique qui ne soit mêlé de bon et de mauvais. Mais ce qu'il y a eu de sain dans le mouvement romantique nous est acquis et ne risque pas d'être emporté par une réaction quelle qu'elle soit, — tandis que ce qu'il a eu de malsain continue à exercer ses ravages. Et là-dessus le livre de M. P. Lasserre nous invite à des méditations salubres.

II. — *Le Mal romantique*, de M. Seillière, fait suite aux trois volumes qui ont précédemment paru sous le titre générique de *Philosophie de l'impérialisme* et dont nous avons parlé. Il y a un bon impérialisme et un mauvais impérialisme, — un impérialisme rationnel, légitime, et un impérialisme irrationnel.

L'impérialisme irrationnel, c'est le *romantisme moral*, qui dans sa pratique et dans ses conseils, 1° substitue à l'individualisme normal de l'être vivant un morbide *égotisme* (pour employer le vocabulaire de Stendhal), et 2° substitue à la raison éclairée quelque mysticisme aveugle, aveuglément écouté :

« Egotisme mal comprimé, mysticisme sans boussole rationnelle, voilà tout le romantisme moral, et voilà ce que guérissait la discipline chrétienne soutenue par ses cadres traditionnels. » (p. LXXI).

Ces livres de M. Seillière sont une mine d'une richesse extraordinaire ; et l'on y devra toujours puiser pour l'étude des idées morales et sociales au XIX° siècle. Il poursuit lentement son œuvre ; mais il y apporte une sûreté de méthode et d'analyse, une minutie d'exactitude, une acuité de vision, un éclat d'éloquence aussi, qui lui ont valu une vaste diffusion, bien au-delà des frontières de France. Il a eu déjà les honneurs d'une traduction allemande.

Dans ce tome IV, il étudie deux hommes seulement, mais deux hommes dont l'influence a été et reste énorme : 1° Charles Fourier, ou *le romantisme des pauvres* (les origines morales ; l'égotisme pathologique dans l'esprit de Fourier ; l'égotisme pathologique au phalanstère ; le mysticisme de l'harmonie naturelle : anathème à la raison, apologie de l'instinct, la voix de Dieu ; la psychologie impérialiste chez Fourier et la discipline morale au phalanstère) ; — 2° *le romantisme des riches*, ou Stendhal : l'égotisme pathologique chez Stendhal (son tempérament physique ; l'affaiblissement du sens du relatif ; l'anémie de la volonté ; les escapades de l'imagination ; l'hypertrophie de la sensibilité) ; son mysticisme esthétique (la religion et l'art ; la morale du beau geste ; l'apologie du crime pittoresque) ; ses velléités rationnelles (les inconvénients du naturel et les avantages de la discipline sociale).

III. — Les cinq volumes du P. Longhaye sont, eux aussi, un éminent service rendu à la cause de la morale et de la saine critique. Ils constituent, sur toute la suite du XIX° siècle, un tableau d'ensemble que l'on ne trouvera pas ailleurs sous forme aussi condensée, aussi sûre et aussi agréable.

Ce tome V est consacré, pour la majeure partie, à nos gloires ecclésiastiques : les cardinaux Pie et Perraud ; NN. SS. Gerbet, Parisis, Plantier, Dupanloup, Gay, Freppel ; le P. Gratry ; A. de Mun ; Ozanam et les historiens catholiques ; Laprade. Il faut nous en réjouir ; ce sont là des gloires trop ignorées en dehors de chez nous, et il est heureux que le P. Longhaye, grâce à la diffusion que ses Etudes ont trouvée en milieux laïcs et universitaires, en prolonge partout le rayonnement et l'influence salutaire.

IV. — M. l'abbé Calvet réunit en volume une série d'articles parus dans l'*Univers*, et quelques autres inédits, touchant les principales nouveautés ou manifestations littéraires de ces trois dernières années.

C'est de la critique morale et chrétienne ; et M. Faguet félicite l'auteur d'avoir prouvé qu' « il n'est pas indispensable d'être incroyant pour avoir du goût ; il n'est pas indispensable de ne croire à rien pour tout comprendre.

« Je dirai même, poursuit M. Faguet,... que la façon de comprendre qui est celle des croyants a, tout au moins, peut-être avec des inconvénients, son avantage, qui est considérable. Le croyant, d'abord, *comprend* comme un autre, il n'est pas amputé de la faculté de comprendre ; et puis il a pour *juger* ce qu'il a compris, un critérium fixe, sûr, immuable, qui donne à ses décisions une singulière vigueur et énergie ; tandis que le sceptique, en comprenant, s'abandonne et n'a pas ou a peu la faculté de réagir. »

On pourrait souhaiter, ici ou là, à M. Calvet plus de décision. Tel qu'il est, il reste que son livre est riche de vues fines, pénétrantes, exprimées dans une langue toujours claire et pure.

Principaux sujets abordés : outre nos contemporains proprement dits du XX° siècle, Brunetière, Bourget,

Bazin, J. Lemaître, A. France, Ed. Rod, les Margueritte, Paul Adam, H. de Régnier, Huysmans, Aicard, Retté, Lanson, — études sur la physionomie que font et l'influence que gardent certaines grandes figures des âges précédents : Balzac, Maupassant, Sainte-Beuve, Corneille, J.-J. Rousseau, V. Hugo, saint François de Sales, Calvin, Pascal, Rabelais, etc.

V. — *Ce qu'il faut lire dans sa vie* est un titre séduisant, et annonce un programme que pourront trouver pratique les gens qui 1° n'auront rien autre chose à faire et 2° auront mis sous les pieds tout souci religieux et moral.

Voici le programme : — « Quelqu'un qui, à dix-huit ans, se serait dit : D'ici la soixantaine, je veux savourer à petites gorgées presque tout ce qui a paru d'exquis ou d'enivrant sur la table de l'esprit humain, et qui aurait dressé à larges services son menu, celui-là se trouverait, à l'heure où *Tircis il faut songer à faire la retraite*, le type de l'esprit lettré et cultivé tel que l'ancienne France en comptait tant. »

Oui, il y a une ancienne France qui a compté beaucoup de ces esprits-là : c'est la France du XVIII^e siècle. N'en souhaitons pas le retour. Nous avons autre chose à faire qu'à « savourer à petites gorgées » Renan ou Voltaire, Spinoza ou l'Arioste, George Sand ou W. Scott, et les quatorze ou quinze cents auteurs dont M. H. Mazel répartit la lecture sur six périodes qui vont, la première de dix-huit à vingt-quatre ans, la seconde de vingt-cinq à trente et un ans, la troisième de trente-deux à trente-huit ans, la quatrième de trente-neuf à quarante-cinq ans, la cinquième de quarante-six à cinquante-deux ans, la sixième de cinquante-trois à soixante ans.

Après cela, reconnaissons que M. H. Mazel est absolument dépourvu de toute male intention ; il est très « cultivé et lettré », très éclectique, sans exclusivisme ni parti pris, distribuant largement, presque universellement, ses sympathies et ses bons de lecture, ravi de l'Evangile et des Psaumes, et de saint François de Sales, et malheureusement aussi de beaucoup d'autres. — En somme, agréable causerie de bibliophile ; munira de jugements tout faits et souvent justes maint lecteur paresseux.

VI. — L'auteur de *Sur quelques idéalistes* est professeur, à Paris, à la célèbre Ecole de la rue des Postes et à l'Ecole Massillon. Il ne s'est point imposé, comme M. H. Mazel, de nous dire son mot sur tout ce qui a figuré au menu de l'esprit humain depuis quarante ou cinquante siècles. Il n'était point pressé, comme M. Calvet, de faire connaître à un public attitré le livre du jour. Les études qui composent ce volume sont, presque toutes, l'expression spontanée de sympathies nées au gré des circonstances. Et ces sympathies sont nobles et pures. On est tout charmé de trouver ici, non un auteur, mais un homme. Sans se désintéresser des questions de forme, M. G. de Champris s'est préoccupé toujours de ce que Taine appelait le caractère de bienfaisance d'une œuvre d'art.

C'est de ce point de vue qu'il s'est arrêté et que l'on aimera à s'arrêter, en sa compagnie, au stoïcisme chevaleresque d'Alfred de Vigny, — à la philosophie religieuse de Rousseau (quelque excès d'indulgence ici, encore que tout ce que l'auteur dit de ce pauvre Rousseau se justifie), — à la philosophie patriotique et sociale de Brunetière, « orateur national et chrétien », — au dilettantisme de M. J. Lemaître, — à la philosophie généreuse à la fois et découragée de Sully Prudhomme, — à la psychologie de nos grands convertis (Brunetière, Coppée, Bourget, Huysmans), — à M. Henry Bordeaux, « le romancier de l'énergie féminine » et de la solidarité familiale, — à la *Vierge d'Avila* de Catulle Mendès, « mélange de satanisme et de dévotion, de mysticisme et de sensualité,... fleur suprême et malsaine d'un art déliquescent. »

Essai sur l'art français dans les monuments civils, par Octave Justice. — In-12 de 300 p., 3 f. 50. — Paris, Oudin.

Quoique méthodique, fouillé très consciencieusement et copieusement documenté, c'est un ouvrage de vulgarisation bien plus qu'une étude technique que M. Octave Justice publie sous ce titre. C'est surtout un livre intéressant et d'une lecture agréable : une sorte de panorama, qui en une succession de tableaux suggestifs fait défiler sous nos yeux, avec leurs caractères essentiels, les six grandes époques de l'histoire de notre art national dans l'architecture.

L'auteur s'est attaché à démontrer l'erreur et l'injustice de l'attribution à l'influence italienne de l'admirable épanouissement de l'art français. C'est à tort qu'on avait pris l'habitude de tout rapporter à la Renaissance et de méconnaître l'œuvre de tant de maîtres incomparables, ceux de l'Ecole de Bourges, de l'Ecole de Bourgogne, de l'Ecole de Toulouse, de l'Ecole d'Anjou, de l'Ecole de Normandie, et principalement de l'Ecole des bords de la Loire, de l'incomparable Ecole de Tours, qui ont multiplié les joyaux d'une architecture et d'une sculpture dont aucun modèle n'avait existé avant eux et qu'aucune imitation n'a réussi à égaler, qui ont affirmé si hautement la fécondité, la puissance, la supériorité de notre art national.

Une étude sur les châteaux de Martainville, de Meillant, de Lude, de Goulaine, de Montsaureau, d'Azay-le-Rideau, de Blois, de Maintenon, etc., complète les données générales.

Philon, par l'abbé Jules Martin. — In-8 de 303 p., 5 f. — Paris, Alcan.

Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, par Em. Bréhier, prof. de philosophie au lycée de Laval. — In-8 jésus de XIV-336 p., 7 f. 50. — Paris, Picard.

Indubitablement Philon n'est pas un grand homme. Ce n'est pas un philosophe à idées personnelles. Pourtant on s'est étonnamment occupé de lui, dans le monde de la critique, au XIX^e siècle ; et l'on continue à s'en occuper. Une quantité de monographies lui ont été et lui sont consacrées, en Allemagne comme en France. On dirait qu'il n'y en a que pour lui. A quoi tient cette célébrité à laquelle rien ne semblait le vouer ?

Elle tient principalement à la date de ses écrits. Philon a été contemporain de la prédication de l'Evangile, de la révélation chrétienne (il est né 15 ou 30 ans avant Jésus-Christ). Dès lors, pour les gens qui ne veulent pas admettre de révélation et qui d'autre part sont embarrassés quand il s'agit d'expliquer la provenance des idées que le christianisme a répandues dans le monde, Philon est une solution tout indiquée. On trouve des ressemblances entre Philon et le Nouveau Testament : donc ce sont les auteurs du Nouveau Testament qui ont copié Philon.

C'est là une conclusion qui était tout à fait à la mode dans le monde rationaliste il y a trente et quarante ans (vulgarisée chez nous par J. Réville surtout, vers 1875).

A l'examen, on en est revenu. D'abord ces ressemblances sont surtout verbales. Elles ne vont pas au fond de la doctrine. Il suffirait, pour en faire la preuve éclatante, de comparer la place que tient le Messie dans le Nouveau Testament, et la place qu'il tient chez Philon : dans le Nouveau Testament il est tout, tandis que pour Philon il n'existe pas : Philon ne parle jamais du Messie ; il est Juif de la Diaspora, et l'idée messianique s'est volatilisée chez lui au contact de la spéculation hellénique.

Il y a ce fameux Logos de Philon, en qui l'on a voulu voir le modèle du Logos de saint Jean (jadis : car, aujourd'hui, les critiques sont rares qui osent encore tenter un parallèle entre l'un et l'autre). Le Logos, pour Philon, est un être de raison, une conclusion logique,

un théorème métaphysique : Philon en a besoin pour servir d'intermédiaire entre Dieu et le monde : son Logos a pour fonction unique de préserver Dieu de tout contact avec le monde créé. Dieu est l'être absolument transcendant qui sans déroger ne saurait se commettre avec le monde fini : alors intervient le Logos, dont au surplus Philon se garde de nous rien dire de précis et dont le concept parfois semble s'évanouir en chimère. Quel abîme quand on met en regard les premiers versets de saint Jean ! Le Logos de saint Jean s'incarne : voilà une idée qui pour Philon aurait été le comble de l'absurde ! Le Logos de saint Jean est la lumière du monde, *illuminans omnem hominem ;* le Logos de Philon n'est le Dieu que des *imparfaits*, qui, ne pouvant s'élever au modèle, doivent se contenter de contempler le portrait, tandis que les *parfaits*, les vrais sages s'élèvent, par un acte de contemplation immédiate, à la connaissance de Dieu sans passer par le Logos. Etc., etc.

Pas un critique aujourd'hui ne reprendrait à son compte la théorie de Jean Réville, qui revenait à dire que, de même que la théologie alexandrine de Philon est la synthèse du judaïsme et de la philosophie grecque, de même la doctrine de saint Jean serait la synthèse de cette théologie alexandrine avec la tradition chrétienne : Philon s'est servi des intuitions de la philosophie grecque pour se rendre compte rationnellement du contenu religieux de ses croyances juives, et de même saint Jean se serait servi de Philon pour s'approprier spéculativement le contenu de ses croyances chrétiennes.

La vérité est que, à l'origine du Logos de Philon et du Logos de saint Jean, il y a une même tradition juive (cf. textes nombreux de l'Ancien Testament : *misit verbum suum et sanavit eos, — emittit eloquium suum terrœ, — emittet verbum suum ; — sic erit verbum meum : faciet quœcumque volui;* etc.) : cette tradition divine, saint Jean l'a développée à l'aide de la révélation chrétienne qu'il avait reçue de son Maître ; Philon, qui n'avait pas de révélation à son service, n'a pu au contraire que la déformer.

Quant à saint Paul, l'abîme, de lui à Philon, est, non pas plus grand, mais plus éclatant ; et il suffit de passer de Philon à saint Paul pour rendre hommage à la sincérité du mot de l'Apôtre, Gal. I, 12 : *neque enim ego ab homine accepi illud, neque didici, sed per revelationem Jesu Christi.*

La critique a été un peu plus hésitante devant l'Epître aux Hébreux. Les ressemblances de vocabulaire ici sont plus accentuées, et M. l'abbé Martin lui-même est porté à croire que le rédacteur de cette Epître aurait lu Philon. Mais d'autres critiques, très nombreux, même rationalistes (comme Reuss ou Beyschlag), même progressistes déterminés (comme M. Jacquier ou le P. Prat) ne le pensent point. Et, loin qu'il soit nécessaire, pour expliquer les ressemblances, de recourir à l'hypothèse de réminiscences philoniennes chez l'auteur de l'Ep. aux Hébreux, bien au contraire dirons-nous avec l'Anglais Druce : « Un moyen infaillible de mal comprendre l'Epître serait d'être trop sûr que l'auteur appartient à l'école de Philon. »

M. Martin rappelle fort justement que les Juifs hellénistes avaient créé à leur usage une sorte de dialecte. C'est là une remarque de portée générale, qui, nous semble-t-il, suffit à rendre compte des ressemblances verbales entre la langue de Philon et la langue de saint Paul, deux langues qui, dans leur similitude, servent de véhicule à des idées si profondément et si divinement opposées.

Le volume de M. Martin se lit avec grand charme. Il fait partie de la collection *Les Grands Philosophes*, publiés sous la direction de M. l'abbé Piat, prof. à l'Institut catholique de Paris. Nous n'avons visé, dans ce qui précède, que ce point spécial des ressemblances exploitées entre Philon et la littérature chrétienne. Mais Philon vaut la peine d'être étudié pour lui-même. Il représente une tentative suprême de synthèse entre la pensée juive et la pensée grecque. D'autres s'y étaient essayés avant lui, Hermippe vers l'an 200 av. J.-Ch., l'Alexandrin Aristobule vers 150 av. J.-C. : mais leurs œuvres sont perdues. Philon seul nous reste, avec son œuvre « égale en étendue à celle d'un Platon ou d'un Cicéron. »

La thèse de M. Em. Bréhier est plus volumineuse. Elle est, en général, strictement objective, et se borne à nous faire connaître la pensée de Philon. Et elle fait sagement de s'en tenir là ; car il ne semble pas que l'auteur ait de la théologie chrétienne une notion suffisante pour voir clair dans le problème de l'influence philonienne sur le Nouveau Testament. — Ceci dit, son travail sera un guide fort utile à ceux qui voudront aborder la lecture de l'œuvre de Philon. Trois parties : 1° *rapports de Philon avec le Judaïsme :* ces rapports seraient superficiels, ou même artificiels : je crois que Philon fut bien meilleur juif que ne le suppose M. Bréhier : l'hellénisme l'a charmé, mais il est resté juif pourtant, et d'une piété profonde, et, qui mieux est, dégagé du pharisaïsme et du formalisme si choquants chez les Juifs de Jérusalem ; ce qui est singulier seulement, c'est que l'idée messianique lui soit étrangère ; — 2° *métaphysique philonienne :* Dieu, le Logos et les autres intermédiaires, le monde ; — 3° *la religion et la morale de Philon :* le culte spirituel et le progrès moral (entre l'âme et Dieu, des relations d'amitié qui vont jusqu'à l'union mystique). Des emprunts certains au *Livre des morts* des tombeaux égyptiens.

Tractatus de Vera Religione, *quem in usum auditorum suorum concinnavit* G. van Noort, S. Theol. in Seminario Warmundano professor. — *Editio altera recognita et aucta,* 1907. — Prix : 4 f. — C. L. Van Langenhuysen, éditeur, à Amsterdam (Hollande).

C'est en toute vérité que cette nouvelle édition est dite *revue et augmentée*, et ce ne serait point assez la mettre en relief que de noter le chiffre de ses 256 pages grand in-8, au lieu de 207 de la 1re édition.

Entre toutes les qualités de solidité doctrinale et de clarté d'exposition que l'*Ami* a déjà louées dans le Cours complet de théologie dogmatique de M. Van Noort, cette révision du traité initial fait saillir surtout le soin scrupuleux que l'auteur a de se tenir au courant des questions soulevées de nos jours, et des plus récents travaux de théologie, d'apologétique ou d'exégèse. Il nous plait de le souligner à l'encontre de manuels trop vantés, qui, avec une érudition un peu indigeste, foncent sur de vieilles querelles d'école, ou des controverses un peu démodées, et laissent dans l'ombre des notions, élémentaires peut-être, mais capitales, et les applications actuelles des thèses les plus importantes. L'idéal nous semble être dans une fidélité absolue à la doctrine traditionnelle, évidemment, mais unie au souci de se tenir à jour et des besoins et des attaques.

Pour voir comment y répond le présent Manuel, il suffit de signaler les seules additions ou corrections de cette nouvelle édition. Par exemple, pour répondre au subjectivisme, au positivisme, au monisme, il fait ressortir le fondement objectif de la religion en général ; contre l'indifférentisme, la nécessaire unicité de la vraie religion ; contre les évolutionistes, la fausseté du progrès continu. Plus loin, il ajoute un long épisode sur la méthode d'immanence opposée à l'apologétique traditionnelle. Le christianisme n'est-il que le syncrétisme du judaïsme, du paganisme et de la philosophie grecque ? Le dogme de la résurrection un emprunt fait aux religions antiques symbolisant dans un dieu, Osiris, Adonis, Attis, ou autre, le sommeil et le réveil de la nature ? La diffusion du christianisme dépasse-t-elle celle du Bouddhisme ou du Mithriacisme ? Les martyrs des autres religions, v. g. les protestants de l'Ouganda, ne valent-ils pas les nôtres ? Autant de points qui visent des attaques récentes. Au sujet des prophéties messianiques, l'auteur corrige, peut-être un peu timidement, d'après les derniers travaux, ses premières explications

ou justifications de celles de Jacob, de Daniel, d'Aggée. Enfin, un appendice nouveau traite de la fameuse parousie.

Les notes et références ne sont pas moins indicatrices du caractère de l'ouvrage. A s'en tenir aux seules citations nouvelles et aux seuls auteurs français, nous relevons Gondal, de Broglie, Le Bachelet, Gardeil, Ollé-Laprune, Fonsegrive, Lagrange, Boissarie, Bertrin, Rivière, Allard, dom Leclercq, Blondel, Denis, La Berthonnière, les *Annales de philosophie*, la *Revue biblique*, la *Revue augustinienne* de ces dernières années, etc. On ne peut dire que ce hollandais ignore notre pays.

Répétons-le : tout ceci n'est pris que dans les additions faites au fond primitif déjà si riche. C'est dire leur importance et, en même temps, le caractère de tout l'ouvrage, car ce ne sont point excroissances, mais compléments et développements harmonieux. Les grandes thèses classiques n'en sont pas diminuées. Rappelons leur parfaite ordonnance didactique, l'excellent procédé synthétique qui condense en un résumé, souvent en un syllogisme initial, thèse, chapitre ou section, la lucidité de l'exposé, la netteté de l'argumentation, la précision des conclusions ; bref, la méthode, la solidité, l'exactitude, l'actualité surtout, j'insiste, d'une science toujours en éveil.

Nous souhaitons bien fort que les traités suivants, déjà si solides du premier jet, tirent profit égal de nouvelles éditions nécessitées par la prompte diffusion de cet excellent manuel. Ni les élèves ni les maîtres ne s'en plaindront.

Lumière et joie d'Orient. *Impressions de voyage*, précédées d'une lettre-préface du cardinal Mathieu, de l'Académie française, par Mlle J. Desvosges. — Un fort vol. in-12 de 350 pages, 3 f. 50. — Paris, Oudin.

Voici la lettre-préface de Son E. le cardinal Mathieu : « Mademoiselle, je vous remercie de vous être souvenue de votre ancien aumônier et de lui avoir envoyé votre joli volume. — Vous n'avez pas la prétention de découvrir la Terre sainte, mais vous avez une manière à vous de la décrire et d'exprimer les impressions qu'elle vous suggère ; les sentiments pieux, les réflexions élevées, les coups de crayons pittoresques et les petites aventures personnelles se succèdent dans votre récit et en font une lecture très agréable. Je vous en félicite, en vous priant d'agréer tout le religieux dévouement de votre humble serviteur. »

Tous ceux qui liront ces pages, — et ils seront nombreux, — ratifieront le jugement de l'éminent critique qu'est le cardinal Mathieu. Il y a aussi une note émue au souvenir des Dominicaines qui ont formé l'intelligence de Mlle Desvosges avec un talent qui leur fait honneur, et qu'une loi injuste a forcées à s'exiler et à porter à des étrangères leur dévouement inlassable.

Le décret *Ne temere* **sur les fiançailles et le mariage,** par le cardinal Gennari. — In-8 de 48 p. — H. Oudin, Paris, 24, rue de Condé.

Le décret *Ne temere*, du 2 août 1907, qui modifie si profondément la législation matrimoniale, a déjà eu plusieurs commentateurs. Un des travaux les plus appréciés est celui du savant cardinal Gennari, directeur de la revue *Il Monitore ecclesiastico*, publié en italien.

Il est partagé en quatre chapitres : l'objet du décret, son interprétation, sa valeur et la différence entre l'ancienne discipline et la nouvelle.

L'auteur a eu surtout en vue de donner aux curés un guide pour les diriger dans la *pratique* journalière : il y a bien réussi.

La traduction française que nous signalons ici est due à la plume autorisée de M. E. Philippe, supérieur du Grand Séminaire de Langres.

LITURGIE

Q. — A quel âge faut-il baptiser *in forma adultorum* ?

R. — Cette question vaut la peine d'être éclaircie ; car Rome a d'abord répondu par une fin de non recevoir à l'évêque de Port-Louis, quand il demanda *par grâce* que ses prêtres, ayant *chacun* la charge de cinq ou six mille catholiques avec autant de païens, pussent pour le baptême des adultes, en raison du peu de temps dont ils disposent, se servir du rit prescrit pour le baptême des enfants (S. R. C., 9 mai 1857, n. 3051, ad III) ; puis le vicaire général d'Amiens fut renvoyé à la S. C. de l'Inquisition pour le cas des enfants nés de parents catholiques, qui, tout en étant élevés chrétiennement, arrivaient à l'âge adulte sans être baptisés. (S. R. C., 31 août 1867, n. 3158, ad I).

Nous ne savons quelle suite a donnée à cette réponse le diocèse d'Amiens. Mais, douze ans après, le cardinal Richard demanda à la S. C. de l'Inquisition : « Utrum baptizari possint, servato ordine baptismi parvulorum, ii pueri neophyti qui scholis catholicis admissi baptizantur ante primam communionem ? » Et le 10 mai 1879 elle répondit : « Affirmative ; responsiones autem præscriptæ dentur a pueris baptizandis insimul cum eorum patrinis. »

Vous trouverez peut-être cette déclaration un peu imprécise, à cause de l'âge assez variable de la 1re communion ; mais en pratique le curé ne saurait être embarrassé, parce qu'il aura toujours à s'en tenir à l'avis de l'évêque, qu'il devra toujours consulter.

Q. — Que pensez-vous du choix, comme patrons ou titulaires, des saints de l'Ancien Testament ? Quel est le degré de certitude de leur canonisation et de celle des saints mis au catalogue avant la procédure actuelle ?

Quid, en particulier, du saint prophète Elie, honoré d'un culte public, et qui, sans doute, n'est pas encore mort ?

R. — L'Eglise ne permet pas, hormis indult apostolique qui y autorise, de choisir des saints de l'Ancien Testament comme patrons ou titulaires. Cela ressort d'un décret du 3 août 1697, n. 1978, où l'évêque d'Imola demandant « s'il pouvait permettre dans son diocèse les autels consacrés aux saints prophètes de l'Ancien Testament, » reçut comme réponse : « *Antiqua tantum permittat.* » A fortiori l'aurait-on dit des églises.

Non pas qu'il y ait doute sur leur sainteté et incertitude sur le bien-fondé de leur inscription au Martyrologe. Quand Dieu s'est porté lui-même garant de leur sainteté dans les saintes Ecritures, on ne voit pas bien ce que pourrait ajouter à son attestation une sentence pontificale déclarant que celui-ci ou celui-là est saint et mérite d'être honoré comme tel dans l'Eglise universelle. (Benoît XIV, *De canonizatione*, lib. I, c. 14, n. 2).

Mais cette déclaration ne manque même pas équivalemment aux saints de l'Ancien Testament.

L'Eglise, qui ne peut errer *dans le culte général* rendu aux saints, ne cesse d'invoquer les patriarches et les prophètes dans ses prières liturgiques. Témoin le *Te Deum :* « Te Prophetarum laudabilis numerus. » Dans les Litanies des saints : « Omnes sancti Patriarchæ et Prophetæ. » Dans les Litanies de la sainte Vierge : « Regina Patriarcharum, Regina Prophetarum. » A l'office de la Toussaint : « Angeli,... Patriarchæ et Prophetæ,... intercedite pro nobis. » A la recommandation de l'âme : « S. Abel, omnis chorus Justorum ; S. Abraham, omnes sancti Patriarchæ et Prophetæ. » Enfin les Litanies du saint Nom de Jésus portent : « Jesu, rex Patriarcharum, » les prières des Quarante-Heures : « Omnes sancti Patriarchæ et Prophetæ, » et le Martyrologe romain assigne à beaucoup d'entre eux un jour propre.

Mais d'où vient cependant que peu de saints de l'Ancien Testament ont leur fête dans l'Eglise latine ? Ce n'est point parce qu'ils ont été privés un instant de la vision béatifique pendant leur séjour dans les limbes. A ce prix, il faudrait n'en honorer aucun, pas même saint Jean-Baptiste, les Machabées, saint Joseph, sainte Anne, etc., qui ont dû, comme les autres, descendre dans les limbes avant de jouir de la béatitude céleste.

Les raisons qu'on peut donner sont : 1° que le culte des saints prenant naissance sur le tombeau où reposait leur corps, l'Eglise d'Occident n'eut pas l'occasion de les honorer comme celle d'Orient qui possédait tous leurs tombeaux ; 2° qu'en vénérant les saints de l'Ancien Testament de la même manière que ceux du Nouveau, beaucoup n'auraient pas si bien compris que sans Jésus-Christ on ne peut jouir de la béatitude du ciel ; 3° que les Juifs convertis n'auraient pas été si sûrement détournés de l'affection trop grande qu'ils avaient pour l'ancienne Loi, en voyant leurs saints mis sur le même pied que ceux du christianisme.

Quoi qu'il en soit, le sentiment commun des canonistes est que le Souverain Pontife ne peut de puissance *ordinaire* basée sur la discipline et la coutume de l'Eglise (mais il le pourrait de puissance *absolue)* étendre à toute l'Eglise le culte des saints de l'Ancien Testament. (Benoît XIV, *De canonizat.*, lib. IV, p. 2, cap. 29, n. 11). Aussi les indults ne visent-ils que les Eglises antiques et les coutumes immémoriales, quand il s'agit de leur accorder messe et office, et de la sorte ces saints ne jouissent jamais que d'un culte particulier, restreint à certains lieux, comme c'est le cas pour saint Zacharie honoré dans quelques villes. (Cf. *Acta Academiœ Liturgicœ Romanœ*, 15 nov. 1905 ; *Ami du Clergé*, 1906, p. 639, à propos de saint Abraham).

Au sujet de saint Elie, voyez ce que nous avons dit en 1905, p. 446.

Q. — 1° Quand on donne le salut avec le ciboire seulement et immédiatement après les vêpres célébrées avec la chape de la couleur du jour, peut-on prendre l'étole de la couleur du jour ?

2° La règle de ne rien mettre sur l'autel pendant la messe est-elle si rigoureuse qu'on ne puisse employer deux bougies au lieu d'une, pour éviter d'avoir à transporter ce luminaire avec le livre d'un côté à l'autre de l'autel ? Cette règle vise-t-elle aussi des objets qui regardent la sainte Eucharistie, comme le pavillon du ciboire que l'on va consacrer, ou la clef du tabernacle ?

3° Le surplis et la cotta sont-ils spécifiquement distincts ? Faut-il les bénir ?

4° Les servants de messe devant avoir le surplis, d'après la Rubrique, même les Frères lais des Congrégations religieuses qui portent la soutane (à moins que leurs Constitutions approuvées par Rome ne le leur défendent expressément), leur serait-il permis de prendre indifféremment le surplis ou la cotta ? Si oui, en est-il de même des chantres et des sacristains ?

5° Ces divers employés peuvent-ils porter la barrette durant les offices ?

6° Comment faut-il entendre la défense de jouer de l'orgue quand le célébrant chante ?

R. — Ad I. La chape n'étant pas nécessaire pour donner le salut avec le ciboire, il serait préférable de quitter la chape de la couleur du jour et de revêtir l'étole blanche seulement.

Ad II. Ces menus détails relèvent du bon sens. Si, pour éviter d'avoir à transporter une bougie d'un côté à l'autre de l'autel, vous en prenez deux, pourquoi un autre ne prendrait-il pas aussi deux Missels pour parer au même inconvénient ? Et si vous n'avez pas sous la main à l'autel le pavillon du ciboire et la clef du tabernacle, comment vous les procurer quand besoin sera ? Assez là-dessus, j'espère ; vous avez compris la futilité de ces demandes.

Ad III. Le surplis et la *cotta* ne diffèrent guère que par le nom. Ce que nous appelons surplis, c'est, avec une forme un peu allongée, ce que le Cérémonial des Evêques désigne sous le nom de *cotta*. (Liv. I, ch. XI, n. 2).

Sa bénédiction n'est pas obligatoire, mais elle est de haute convenance à cause de l'usage qu'on en fait pour administrer les sacrements. On emploie alors la formule du Missel ou du Rituel, tit. VIII, ch. 20 : *Benedictio sacerdotalium indumentorum in genere.*

Ad IV. *Provisum in prœcedenti.*

Ad V. La fonction de chantre et de sacristain ne donne pas droit à porter la barrette pendant les offices. S'ils y ont droit, c'est comme clercs, et alors ils suivront les règles du chœur.

Ad VI. La défense d'accompagner le chant du célébrant avec l'orgue est absolue. Car le décret n° 4009 renvoie au Cérémonial des Evêques, liv. I, chap. 28, n. 9, et celui-ci n'indique, parmi les parties de la messe que l'orgue peut accompagner, aucune de celles que le prêtre officiant doit chanter. (Cf. Van der Stappen, t. III, n. 276).

Q. — Un vicaire qui, par *crainte motivée* de voir s'élever entre lui et son curé des différends difficiles à apaiser, consent *sans observation* à accomplir *sur l'ordre* de son curé des actes qu'il sait défendus par la liturgie, est-il exempt de péché ?

R. — Pour juger ce cas liturgique au point de vue pratique, il faut voir quel genre de coo-